

Ángel Murias

Kant, Crítica de la razón práctica

15 de noviembre de 2017

En principio la cuestión era sobre la *Crítica de la razón práctica* de Kant. Pero lo que ocurre es que el planteamiento que hace Kant de la moral, en la *Crítica de la razón práctica*, es inseparable de toda su reflexión crítica sobre la razón.

Entonces, para contextualizarlo, es necesario hablar de cuál es el proyecto kantiano. Si no se ubica en ese contexto, no se entiende.

Desde Aristóteles a Kant pasaron muchas cosas y muchos siglos. Llegó el cristianismo, la reforma protestante (tened en cuenta que Kant era pietista), también el fin del sistema medieval y del sistema feudal. Y luego sobre todo, desde el punto de vista del conocimiento, la revolución científica, la primera revolución científica.

Para resumir muy brevemente en qué consistió la primera revolución científica: fundamentalmente consiste en emplear un método que consigue establecer afirmaciones con valor universal y necesario sobre los datos de la experiencia. Eso es lo que se llaman *Leyes científicas*.

Para conseguir esto, se emplea el método de formular hipótesis y luego contrastarlas mediante un experimento.

Lo esencial es: las leyes científicas son afirmaciones o juicios, con valor universal y necesario, sobre algo relacionado con la experiencia. Por ejemplo, dos cuerpos cualesquiera se atraen con una fuerza directamente proporcional al producto de sus masas e inversamente proporcional al cuadrado de las distancias.

Esa formulación pretende tener valor universal, es decir, vale para dos cuerpos cualesquiera. Por ejemplo, este libro y la tierra. O la tierra y la luna. O la tierra y el sol. Cualquiera de los planetas en relación con cualquier otro. Es decir, insisto, valor universal, y necesario, sobre algo de la experiencia.

Esta cuestión, este problema, este hecho de la ciencia, fue interpretado de diferente manera por las corrientes filosóficas de los siglos XVII y XVIII. Fundamentalmente podemos agruparlas en dos: la corriente racionalista y la corriente empirista.

Para verlo desde el punto de vista de Kant, la corriente racionalista incurre en una posición dogmática. ¿Por qué? Porque afirma conocer algo que no es objeto de conocimiento. Dios, por ejemplo, para Descartes. El abismo que plantea Descartes entre el pensamiento y la extensión, entre el pensamiento y los cuerpos, esa distancia insuperable, para Descartes sólo es superable por Dios, al que él considera objeto de conocimiento.

Sin embargo, Kant considera que no, que Dios no es objeto de conocimiento. No hay posibilidad de superar ese abismo, establecer un puente entre el pensamiento y la materia, entre el pensamiento y la extensión.

La posición empirista, sin embargo, dice que el fundamento de esas afirmaciones científicas precisamente es la experiencia. Pero claro desde el punto de vista de la experiencia es imposible, dice por ejemplo Hume, extraer ninguna conclusión que valga para toda experiencia posible, puesto que la experiencia es siempre unas experiencias concretas, dadas. Desde luego, del futuro no tenemos experiencia; por lo tanto, no podemos afirmar nada respecto a él. Por eso la posición empirista, según Kant, concluye en una actitud escéptica.

Tenemos dos actitudes respecto a la pretensión de realizar afirmaciones con valor universal y necesario sobre los datos de la experiencia. Una, posición dogmática, racionalista; otra, posición escéptica, empirista.

Precisamente por esa razón Kant se plantea el establecer una crítica de la razón. Es decir, un análisis del poder de la razón. El mismo Kant emplea el símil de un juicio. Se trata de someter a la razón a un tribunal que juzgue su poder, su alcance, sus límites. Y ese tribunal no puede ser otro que la propia razón.

De manera que toda la reflexión kantiana va a ser una reflexión sobre el poder de la razón. Y a eso él lo llama *crítica*, tratar de determinar qué poder, qué alcance, qué límites tiene la razón.

Y si tuviera que calificar de algún modo el resultado de la reflexión kantiana, consideraría a Kant como un filósofo de la finitud. Es decir, la tarea de Kant es combatir las ilusiones de la razón, los delirios de la razón. Se trataría de ir contra eso, contra esas pretensiones ilusas de la razón, que van más allá de su poder.

Para eso, el primer paso sería analizar el poder de la razón para conocer, para conocer lo que sea. Habitualmente se considera que ese trabajo lo hizo Kant en la *Crítica de la razón pura*, pero tampoco es cierto del todo, porque en la *Crítica de la razón pura*, sobre todo al final, hay profundas y serias reflexiones sobre la ética y sobre la estética.

Pero vamos a empezar con cuál es el poder de la razón. Habría dos tipos de uso de la razón, entendiendo por *razón* quizás el poder de conocer y el poder de actuar.

Un uso de la razón sería el uso especulativo, el uso teórico. Uso de la razón para conocer. Otro tipo de uso de la razón es el uso de la razón práctico. Sería el uso moral de la razón. El uso de la razón para dirigir nuestra conducta, para dirigir nuestra vida.

Uno es para conocer y el otro es para dirigir nuestra vida.

El primer uso de la razón nos conduce al concepto de *naturaleza*, de naturaleza como un conjunto determinado por leyes absolutamente deterministas. Leyes necesarias y deterministas, del estilo de la ley de gravitación universal, por ejemplo.

A eso nos conduce el uso teórico de la razón, pero ya veremos ahora mismo cómo no sólo a eso.

Y el uso práctico de la razón es el uso moral de la razón. También ahí tenemos que descubrir el poder de la razón para dirigir nuestra conducta, su alcance y sus límites.

Por otra parte, también habría que ver, dentro del uso práctico, el uso de la razón para lo que llama Kant la crítica del juicio, o la crítica de la facultad de juzgar, la crítica de la facultad de desear. Donde habla él de este tema es en la *Crítica del juicio o crítica de la facultad de juzgar*.

También ahí hace referencias a cuestiones éticas, en este mismo libro. Por eso no se puede sólo extraer de aquí. Concretamente en otro libro, que algunos consideran la cuarta *Crítica*, que se titula la *Metafísica de las costumbres*. Ahí habla también del aspecto político y, en la mitad del libro, prácticamente, sobre el aspecto ético, sobre todo lo que él llama *teoría de la virtud*.

De todo esto igual tendríamos que hablar para hacernos una idea global del pensamiento kantiano.

Pero empecemos por el uso teórico de la razón, porque ese va a ser clave para todo lo demás. Digo *clave*, aunque no *esencial*, porque para Kant lo esencial no es el uso teórico, sino precisamente el uso moral de la razón. Ya veremos por qué y cómo.

Para ver el uso teórico de la razón puedo poner un pequeño esquema. Una cosa es lo que queremos conocer, pero conocer algo significa conocerlo a nuestro modo, es decir, someterlo a nuestras condiciones.

Hace unos años oí a alguien hablar sobre cuál es la forma del agua. Si yo ahora os preguntara cuál es la forma del agua, os veríais en un lío. Si llenamos de agua una taza de café, si esa taza de café se diera cuenta de algo, a lo mejor diría que la forma del agua es la forma de la taza de café. Si la taza tuviera conciencia.

Eso nos pasa a nosotros: creemos que lo que conocemos es tal como es en sí, cuando lo conocemos -lo mismo que la taza de café- según nuestra forma. Las formas de conocer.

En primer lugar, para que yo pueda conocer algo, ese algo tiene que hacérseme presente. Lo que Kant se pregunta es sobre cuáles son las condiciones de toda presencia posible. Según él, esas condiciones son el espacio y el tiempo.

Es decir, yo no puedo percibir nada fuera del marco de referencia espacio-temporal. No puedo percibir nada fuera de la referencia a un *aquí* y a un *ahora*. Yo percibo algo aquí y ahora. Fuera de un marco de referencia aquí y ahora, yo no puedo percibir nada.

Incluso cuando imagino, también imagino algo en un contexto de referencia espacio-temporal.

Primer paso, entonces: para conocer algo, ese algo tiene que hacérsenos presente. El espacio y el tiempo son las condiciones sin las cuales no hay presencia posible de nada. Y esas condiciones, como son de toda presencia posible, no son presentes desde fuera, sino que están presentes siempre. A ese tipo de condiciones las llama Kant *a priori*. Es decir, son condiciones que hacen posible la sensibilidad. No son recibidas desde fuera, sino que hacen posible la sensibilidad.

Aquí también habría algún problema, porque el propio Kant, en una pequeña obra que se titula *¿Qué es orientarse en el pensamiento?* (una obra antigua, de las anteriores de

Kant, un pequeño artículo), fundamentalmente habla del cuerpo, y ahí aparece Kant con una posición un tanto empirista. Dice que todo ser humano puede orientarse desde su cuerpo. Parece como si de ese libro se pudiera extraer que, de la experiencia del cuerpo, se obtienen estas condiciones *a priori*. Pero luego Kant dice que no, que estas condiciones de la sensibilidad son condiciones de toda presencia posible y son anteriores a toda presencia posible. Anteriores, *a priori*. Hacen posible la experiencia.

Tened en cuenta que los movimientos esos que dice Kant que hace el cuerpo son arriba / abajo /adelante / atrás. Incluso antes / después. Percepciones, según él, del cuerpo. Esto está en *¿Qué es orientarse en el pensamiento?*

Pero aquí, en la *Crítica de la razón pura*, el primer paso es la sensibilidad, es decir, lo que he dicho antes como presencia de algo en la sensibilidad. Pero la sensibilidad pertenece al sujeto de conocimiento, al sujeto que conoce. No pertenece a las cosas. Las cosas en sí están fuera del sujeto de conocimiento. Por supuesto que el sujeto que conoce lo que quiere es conocer las cosas tal como son en sí, pero estamos en el mismo problema de antes: ¿cuál es la forma del agua, del agua en sí misma? Porque la forma la pone el sujeto. Y sólo ahí el sujeto recibe la presencia de algo.

A eso que el sujeto recibe como presencia lo llama Kant *fenómeno*. Es un término derivado del griego, del verbo *fainomai*, que significa *aparecer, presentarse*.

¿Qué es el fenómeno? Lo que se presenta. Lo que se presenta, se presenta en unas condiciones subjetivas, entendiéndose por *subjetivas* no íntimas, sino propias del sujeto, de cualquier sujeto de conocimiento. Estas condiciones son el espacio y el tiempo.

Precisamente porque lo que conocemos está condicionado por nuestra forma de conocer (como la taza de café, que condiciona la forma del agua que se echa en ella), no tenemos más remedio que pensar en LO que se presenta. Es decir, una cosa es eso que se presenta, el fenómeno, y otra cosa es que nosotros, dándonos cuenta de eso, digamos: *Ah!*. Pero tiene que existir ese LO.

He empleado una palabra que jamás Kant hubiera empleado: *existir*. No tengo más remedio, dice Kant, que pensar en lo que no aparece. Puesto que lo que conozco es lo que aparece, y puesto que lo que aparece, aparece en mis condiciones, no tengo más remedio que pensar esa cosa tal como sería en sí misma si no estuviera condicionada.

Por eso también a la cosa en sí la llama Kant *noúmeno*, porque *nous* en griego significa *inteligencia*. Diríamos *inteligible*. El *noúmeno*, la cosa en sí, es inteligible, se puede pensar, pero no es objeto de percepción, no es objeto de sensibilidad.

El límite de nuestro conocimiento, el límite que no podemos superar, es precisamente el fenómeno, es decir, lo que aparece en tanto que aparece. Ese es el límite. No podemos llegar a la cosa en sí, aunque profundamente lo deseemos. Lo que deseamos es conocer las cosas tal y como son en sí, pero vemos que, al conocerlas, las matizamos en nuestras capacidades de conocer.

No podemos salir de ahí. Es una ilusión de la razón pretender ir a la cosa tal como es en sí, es un delirio de la razón. Precisamente Kant va a pretender combatir toda ilusión de

la razón. Su posición va a ser, en este aspecto, un tanto escéptica, respecto a la posibilidad de conocer la cosa en sí.

Pero nosotros nos movemos en un mundo humano, no nos movemos en el ámbito de las cosas en sí, del todo.

Una vez que hemos percibido algo, no quiere decir que sepamos lo que es. Yo puedo percibir algo, sentir algo, y no saber qué es. Me duele no sé qué, y digo *no sé qué* porque no sé lo que es.

La pregunta *¿qué es?* es función de otra de las capacidades del sujeto, a la que Kant llama *entendimiento*. El entendimiento está dotado de unas capacidades de identificar los fenómenos, de clasificarlos, de ordenarlos. La palabra clave ahí es *identificar*.

La pregunta es: *¿Qué es eso que se me presenta? ¿Qué es esa presencia?* Si yo sólo tengo el fenómeno, y me falta el *qué es*, lo que me falta es el concepto. El fenómeno busca el concepto. O a la inversa. Una vez que yo poseo el concepto, conozco qué es el fenómeno.

Para decirlo de otra manera, el entendimiento funcionaría como una especie de mandato a la propia capacidad de conocer, que sería (dicho de forma imperativa): *¡busca en el fenómeno lo permanente! ¡busca en el fenómeno lo sucesivo! ¡busca en el fenómeno lo simultáneo!* (para poner tres características fundamentales relacionadas con una que es el tiempo, que para Kant es fundamental). No podemos entretenernos en esto porque sería larguísimo.

¡Busca lo permanente! ¿Qué es lo permanente? Si yo veo múltiples fenómenos de un rayo, por ejemplo (claro, al emplear la palabra *rayo* utilizo el concepto, pero no tengo más remedio para hablar que emplearlo). *¡Busca lo semejante!* Eso me permite identificar qué es eso que percibo, y lo identifico como un rayo. De la misma manera, si descendemos a las categorías psicológicas o psicoanalíticas, podemos decir: *¡busca lo permanente en los síntomas del que se presenta allí!* Las categorías psicoanalíticas parece que son tres: neurótico, psicótico y perverso ¿no?

Se trataría de buscar lo permanente de ese fenómeno, lo permanente que nos permitiría identificar ese fenómeno dentro del cajón del neurótico, dentro del psicótico o dentro del perverso. Observar qué características permanentes o constantes hay en ese fenómeno que me permite identificarlo con cualquier otro que es semejante.

Eso es el concepto. Tened en cuenta que los conceptos y aquí hay un momento clave dice Kant en la *Crítica de la razón pura*: los fenómenos sin conceptos son ciegos. Los conceptos sin fenómenos son vacíos. Los conceptos están orientados hacia los fenómenos. Un fenómeno, es decir, algo que hemos percibido y que no sabemos lo que es, simplemente eso, no sé lo que es. Es un fenómeno ciego.

Pero un concepto para el que no hay fenómeno es vacío. Es como una taza que no tiene nada dentro.

Esta distinción va a ser clave para lo que va a ocurrir después. Porque, dado que conocer significa, como veis, condicionar (primeras condiciones: las de la sensibilidad; segundo

tipo de condiciones: las del entendimiento), cabe la posibilidad de pensar, de buscar las últimas condiciones y eso es lo que se encarga de realizar la razón, según Kant.

Las últimas condiciones de todo lo posible. Estas últimas condiciones, según Kant, serían tres, a las que él llama *ideas*, ideas de la razón pura.

Por cierto, la palabra *pura* significa *sin contenido empírico*. *Crítica de la razón pura* es, según Kant, crítica de la razón sin ningún contenido, sin ningún contenido empírico.

Esas ideas serían:

- La idea de todo lo que es objeto de conocimiento. Sería la idea de mundo o de universo como totalidad.
- La idea de todo lo que es sujeto de conocimiento. Sería la idea de alma, de sujeto cognoscente.
- La idea culminante, que sería la idea de Dios. Sería ese sujeto, ese espíritu, ese sujeto supremo que habría construido el universo como totalidad, y que lo conocería sin necesidad de sensibilidad, es decir, sin condiciones.

Como estas son las últimas condiciones, precisamente por ser últimas, no tienen ninguna condición. Estas últimas condiciones, por lo que digo, por ser las últimas, no están condicionadas, son incondicionadas. Exactamente lo mismo que las cosas tal y como son en sí, *noúmeno*, que también es incondicionado.

Acordaos del ejemplo de la forma del agua. El agua, tal como es en sí misma, es incondicionada. Cuando la metemos en un recipiente ovalado, adquiere esa forma. Si la metemos en un recipiente redondo, adquiere la forma redonda; en uno cuadrado, forma cuadrada. En sí misma no tiene condiciones, es incondicionada. Fijaos en la similitud de la cosa en sí, tal como es sin condiciones, y de la última condición de todo, que sería también incondicionada.

El deseo de la razón, la pasión de la razón consiste en conocer lo incondicionado. Pero, dado que, cuando intenta conocerlo por el camino de la experiencia, se encuentra con un límite, con una barrera, que son sus propias condiciones (las condiciones que la propia sensibilidad pone), se encuentra con que ese camino no lleva a ninguna parte.

Pero inmediatamente la propia razón se da cuenta de algo. Si conocer significa condicionar y yo voy saltando de condición en condición hasta llegar a las últimas condiciones, si yo lograra conocer las últimas condiciones, conocería la cosa en sí, conocería lo incondicionado. Es decir, si yo conociera a Dios, conocería la clave de toda realidad, de todo lo que es objeto y de todo lo que es sujeto.

Pero ¿qué es conocer? Volvamos otra vez al segundo cuadro. Conocer significa referir los fenómenos a un concepto. ¿Qué es lo que hace la razón pura ahí? La trampa de la razón pura, dice Kant, consiste en orientar los conceptos del entendimiento, (que de por sí están enfocados hacia los fenómenos y que, no lo olvidéis, son vacíos), consiste en darles la vuelta y enfocarlos hacia las ideas. Tratar de someter las ideas de la razón pura. Someter eso incondicionado a los conceptos del entendimiento.

Y ahí, dice Kant, la razón fracasa, una vez más. ¿Por qué fracasa? Porque los conceptos sólo pueden concebir fenómenos dados en la experiencia. Y de Dios no hay ninguna

experiencia. Ni del universo como totalidad hay ninguna experiencia posible. Ni del sujeto, como alma, como pensamiento puro, hay ninguna experiencia posible.

Aquí, una vez más, podemos recordar a Lacan, al sujeto dividido. Kant continuamente está describiendo la división del sujeto. Aquí en primer lugar ya hemos encontrado una división: el sujeto puro y el sujeto empírico.

Es decir:

- Yo, como fenómeno, es decir, como alguien que puedo observar y conocer, mediante la experiencia.

- Y yo como el sujeto que conoce.

Yo como sujeto cognoscente y yo como objeto conocido.

En los términos que Lacan utiliza: el yo como objeto. En francés el *moi* y el *je, el je* como sujeto cognoscente que nunca aparece como objeto y el *moi* como objeto conocido.

Es lo que se comentaba el año pasado al hacer referencia a aquella frase famosa de Freud: *donde está el ello debo yo advenir*.

Cuando Lacan traduce eso al francés, se ve en un lío, porque... Bueno, no se ve en un lío, lo que hace es iluminar de otra manera el planteamiento de Freud. En alemán, lo mismo que en castellano, no hay más que una palabra para decir yo. Sin embargo, en francés existen las dos: el yo sujeto (el *je*) y el yo objeto (el *moi*). El yo objeto de experiencia y el yo sujeto.

Desde luego, el yo objeto de experiencia siempre será objeto de ciencia. Ahí estaría la psicología en términos de hoy en día, por ejemplo.

Para Kant, la psicología racional, como la llama él, estudiaría –y pongo el condicional, porque no puede- el sujeto puro. Es imposible. ¿Por qué? Porque no tenemos ningún fenómeno de él. De la misma manera que la cosmología racional estudiaría el mundo, pero no puede, porque no hay ninguna experiencia del universo en su totalidad. Y la teología racional estudiaría a Dios. No puede, porque no hay ni ninguna experiencia. La teología no es una ciencia. A propósito de Dios, en este (*señala la pizarra*), que sería la clave de todo este edificio del conocimiento, en realidad lo que está haciendo es desmontar a Descartes. Dios, para Descartes, es la garantía de que nuestras ideas, claras y distintas, corresponden a la realidad, a la realidad existente. Eso es para Descartes.

Lo que Kant hace es desmontar eso. Dice: *sí, sí, de acuerdo. Sería deseable colocar a Dios...* Dios es una exigencia de la razón. Es decir, la razón, por su propio movimiento, exige que haya una clave que permita, desde ella, deducirlo todo, explicarlo todo. La razón exige eso. Pero, dice Kant, el que sea una exigencia de la razón no quiere decir que exista en la realidad. Sería, una vez más, una ilusión de la razón, una de las muchas ilusiones de la razón. El conocer a Dios, es decir, conocer el fundamento de todo, la clave de todo; cosa imposible.

Imposible por lo que os he dicho (no sé si me estoy repitiendo demasiado), porque todo concepto sólo puede ser aplicado a fenómenos, toda ciencia o todo conocimiento es conocimiento de fenómenos, y de Dios no hay ninguna experiencia. No es posible tener un fenómeno correspondiente, luego no es posible conocer a Dios.

¿Exigencia de la razón?, dice Kant. Por supuesto, es una exigencia de la razón. ¿Que eso exista en la realidad? No.

Antes dije que había empleado la palabra *existencia* en un sentido que Kant me hubiera partido la cara si me hubiera oído decirlo. Porque la existencia es un predicado, es un concepto del entendimiento, que sólo puede ser aplicado a fenómenos. Existe, se puede aplicar a un fenómeno. No se puede aplicar a nada que no sea un fenómeno. Luego no se podría aplicar de ningún modo a la cosa tal como es en sí.

La cosa tal como es en sí es pensable, inteligible. Pero a eso no se le puede aplicar el predicado de *existe*, lo mismo que no se le puede aplicar el predicado de *existe* a Dios ni al sujeto puro ni al universo como totalidad. Porque no son fenómenos. Y la existencia es un concepto, o, para emplear un término que también emplea Kant desde la lengua griega, una *categoría*.

Categoría es un término que se empleaba entre los griegos en el lenguaje jurídico. *Categoría*, en la época griega arcaica y clásica, sobre todo, era el discurso que daba el fiscal para acusar a alguien de algo. El fiscal en griego se dice *kategorós* y el discurso de la acusación es *kategoría*.

El entendimiento está dotado de categorías, es decir, de discursos por los cuales el entendimiento acusa a un fenómeno de ser lo que es, lo mismo que el fiscal acusa a alguien de ser el asesino. Por eso, mediante las categorías o conceptos de entendimiento, el fenómeno es convertido en objeto.

Sólo hay objetos para un sujeto. No podéis confundir lo que llama Kant *objeto* con la cosa en sí. El objeto es un fenómeno determinado, clasificado, ordenado. Es decir, metido en el archivo. Eso es un objeto. Es un fenómeno que ya ha sido lanzado al sujeto y el objeto permanece en él. Es decir, un objeto es un fenómeno que ha sido archivado. No es la cosa en sí. La cosa tal como es en sí permanece absolutamente inalcanzable.

Sin embargo, y creo que esto tiene más influencia en cierto planteamiento de Lacan que lo que él dice en la *Crítica de la razón práctica*, creo que la cosa en sí o *noúmeno* es precisamente la causa del deseo, para ponerlo en términos de Lacan.

La causa del deseo de la razón es la cosa en sí. La pasión de la razón es rodear la cosa en sí y conseguir conocerla. Esa es la pasión de la razón. Pero es una pasión frustrada siempre. La cosa en sí permanece siempre como el estímulo que provoca a la razón para avanzar cada vez más. Pero es un estímulo que nunca llegará a ser colmado. Causa, pues, del deseo de la razón. Lo mismo que el *objeto a*, en la terminología de Lacan, como causa del deseo.

Yo por lo menos lo veo más semejante en esto que en lo que se refiere a la *Crítica de la razón práctica*. El *objeto a*, para Lacan, tampoco es nunca accesible. Sin embargo, permanece como causa del deseo, y, a través de múltiples metonimias, se intenta cercar

el *objeto a*, sin llegar nunca a él. Pero por eso no decae la pasión. Por eso el deseo es insaciable e indestructible.

Parece que en algún momento, en alguna entrevista que concedió a un periodista italiano, Lacan decía que parece como si el deseo funcionara queriendo no ser satisfecho nunca. He leído eso en una entrevista que le hace un periodista italiano a Lacan.

Aquí parece lo mismo, la cosa en sí parece que funciona como algo que no desea ser conocido.

Y el deseo de la razón, a sabiendas de que no puede llegar ahí, es indestructible también. La pasión de la razón es conocer, pero conocer las cosas tal como son. Lo que Kant descubre, mediante este hacer pasar a la razón por el tribunal de la propia razón, es que estos límites son insuperables para la razón, que no puede ir más allá.

De todos modos, aquí está todo el ámbito de la ciencia. La ciencia estaría aquí (*señala la pizarra*). Las ciencias. Pero sin olvidar nunca que las ciencias son conocimientos de fenómenos, no de cosas en sí. Y esto va a ser fundamental.

Kant emplea el término *das ding* (*la cosa en sí*). A la cosa en sí la llama *das ding an sich*. Es la cosa tal como es en sí. Esto es diferente de *object*, que también es un término que emplea Kant.

El objeto es objeto de conocimiento, *das ding*, no. Sin embargo, *das ding* atrae a la razón produciéndole el deseo de ir hacia ella. Nunca va a llegar, pero la pasión de la razón es esa.

Por eso la *Crítica de la razón pura* es un intento de descubrir, como os he dicho al principio, los límites de la razón, su alcance, sus posibilidades, y, desde luego, desmontar las ilusiones de la razón. Las ilusiones dogmáticas y también las ilusiones de los que llamaba Kant *schwärmer*, los ilusos, o los que creen que tienen una capacidad especial, que no tenemos los demás humanos, para captar las cosas en sí. La palabra *schwärmer* significa *iluso*, aquel que cree que dispone de una capacidad de conocimiento de la que no disponen los demás. Por ejemplo, Swedenborg, un famoso sueco que pensaba que tenía contacto directo con la divinidad. Lo mismo que hoy en día hay mucha gente que piensa que tiene unas capacidades especiales para captar no sé qué que los demás no podemos captar.

En este sentido, lo que Kant subraya, de algún modo, es la capacidad general de los seres humanos de conocer, y sus límites. Y, por otra parte, la razón del delirio también, claro. Porque la razón del delirio es esta. La razón del delirio es una pasión frustrada que lleva a imaginar que conocemos aquello que no podemos. Esa pasión frustrada de conocer *das ding an sich* lleva a pretender tomar como objeto de conocimiento lo que no es ni será nunca objeto de conocimiento porque no tenemos ninguna experiencia de ello. A Dios no lo ha visto nadie, no hay ninguna experiencia de Dios.

Este análisis de la razón pura, es decir, del uso de la razón para conocer, deja abierto el camino al uso práctico de la razón. Por eso Kant dice: gracias a los descubrimientos que nos ha permitido la *Crítica de la razón* en su poder para conocer, hemos descubierto el poder que tiene la razón para guiarnos que de otra manera no sería posible. Es decir, si

todo fuera objeto de conocimiento, si todo estuviera en este ámbito (*señala la pizarra*), no sería posible la moral. Toda nuestra conducta estaría perfectamente explicada por el mecanismo determinista de la naturaleza. No sería posible la moral (he dicho la moral, es verdad, lo dice Kant).

Si todo absolutamente fuera objeto de conocimiento no sería posible que el sujeto tomara decisiones esenciales sobre sí mismo. No tomaría ninguna decisión, no podría tomarla. Todo lo que hiciera estaría rigurosamente determinado por las leyes mecánicas, por el mecanismo de la naturaleza. Dado que hemos descubierto que no todo es objeto de conocimiento, existe la posibilidad, para el sujeto, de tomar decisiones esenciales sobre sí mismo, cosa que no podría si todo fuera objeto de conocimiento.

Y yo creo que todavía hoy estamos en ese debate. Todavía hoy hay gente que piensa que todo es objeto de conocimiento. Si no lo es, lo será. Todas las psicologías conductistas, cognitivas o reflexológicas suponen que todo es objeto de conocimiento o, si no lo es todavía, llegará un momento en que lo sea. Descubriremos otros microscopios más potentes, otros elementos más fuertes para ir más allá de nuestros límites.

El que intenta franquear esos límites cae en lo que los griegos llamaban *hybris*, que es *desmesura, soberbia*. Y esa desmesura siempre tiene consecuencias. Y siempre tiene consecuencias habitualmente trágicas para el sujeto de la desmesura, para el *hybris*. La *hybris*, la desmesura de la ideología (estoy hablando no ya de Kant, sino de la contemporaneidad, de la ideología científico-técnica contemporánea). La desmesura de esa ideología tiene consecuencias normalmente trágicas, en todos los ámbitos.

Esa ideología supone que todo es objeto de conocimiento y objeto de dominación técnica, puesto que, en la medida que conocemos, podemos hacerlo.

Esto es una cosa muy vieja. Giambattista Vico expresaba toda la pretensión de la ciencia con esta breve expresión: *verum factum*. Verdadero sólo es lo hecho, sólo llego a la verdad cuando soy capaz de hacerlo.

Vinculación típica de conocimiento y técnica, de ciencia y técnica. El otro día oí en la televisión, en un debate (no sé cuál era, en la 2), que una serie de científicos, médicos, hablaban de la inmortalidad, por supuesto, y de la pretensión de la inmortalidad. Había una filósofa que parecía que era la única que tenía un poco de sentido de los límites. Los otros no. Había uno que tenía una confianza tan increíble que yo no sé si estaba bien ahí o debería de estar recluido en algún psiquiátrico. Precisamente por la desmesura de su pretensión.

Creo que todos conocemos, no me cabe la menor duda de que vosotros también, gente que tiene una confianza tan radical en el progreso científico-técnico que cree que llegará algún día en que conozcamos y dominemos completamente la cosa en sí.

Wittgenstein, siguiendo el planteamiento de Kant, decía que la cuestión fundamental de la filosofía es: donde yo quiero estar, debería estar ya. Eso es lo de Kant: ¿dónde yo deseo estar? En saber qué puedo conocer, y debería estar allá, puesto que ya he descubierto cuál es la capacidad de mi conocimiento.

Hay un ámbito abierto al sujeto de decisión, mediante lo cual yo quería presentaros la *Crítica de la razón práctica*. Me gustaría que eso quedara claro. Si la razón no tuviera límites en su poder de conocer, no sería posible la razón moral. Es decir, seríamos autómatas. Seríamos máquinas que funcionaríamos de acuerdo al mecanismo. Como cuando damos a un interruptor y se enciende la luz. Nuestra conducta estaría de la misma manera determinada. No tendríamos la posibilidad de ser sujetos de nuestra vida y tomar decisiones importantes sobre ella, puesto que todo estaría sometido al conocimiento. Incluso al conocimiento de los expertos. Aunque no fuera el mío propio, si me pasa algo iría a donde un experto a que me diga qué me pasa y que me solucione el problema. Sin darme cuenta de que, a lo mejor, tengo yo, como sujeto de acción, parte en el problema.

Yo en esto estoy completamente de acuerdo con Lacan: el psicoanálisis no es una psicología, no resuelve los problemas, no tiene por qué. Lo que haría el psicoanálisis sería enfrentar al sujeto con su propia responsabilidad, con su propia responsabilidad ética.

En el fondo es un problema que yo tengo con respecto a Lacan. No sé si su planteamiento es reducir los problemas que otros consideran psicológicos a problemas éticos. ¿El psicoanálisis es más una ética que una psicología? Eso es una cuestión que me planteo yo al leer y al estar con vosotros estudiando a Lacan. ¿Procura el psicoanálisis abrir al sujeto la posibilidad de tomar decisiones esenciales sobre sí, es decir, a tomar una decisión ética? ¿O procura como científico decirle lo que le pasa, ordenarlo, clasificarlo, determinarlo, y darle una píldora para que se le pase el síntoma? Quien dice una píldora, dice darle una técnica de conducta para aliviar su sufrimiento.

En este aspecto, creo que el psicoanálisis está más cerca de una ética que de una psicología científica, puesto que toma al sujeto precisamente como sujeto, no como objeto de conocimiento científico. Yo creo que ese es el abismo que separa a las psicologías con pretensión de *cientificidad* del planteamiento psicoanalítico de Freud y luego de Lacan.

Quiero poner las bases de la *Crítica de la razón práctica*, es decir, las bases de la razón en su uso ético. Y las bases son fundamentalmente estas: la razón en su uso teórico tiene unos límites que no puede sobrepasar sin caer en el delirio, el delirio de la razón.

-Xabi Oñativia: La frase de los delirios de la razón /sueños/ Goya...

-A.M.: Creo que no lo pone en plural, sino en singular: el *sueño de la razón produce monstruos*.

-Xabi Oñativia: El objeto a y das ding, lo incondicional, Lacan dice que el objeto a tiene dos manifestaciones el deseo y la angustia...los monstruos.

-A.M.: Cuando Lacan utiliza el término *das ding* (en el *Seminario de la ética*), yo creo que lo utiliza tomado de aquí. Creo que está empezando a elaborar el concepto de *objeto a*.

¿La angustia? Desde luego, deseo sí. Pero ese deseo de conocer puede ser también angustioso, en la medida en que no es posible satisfacerlo. A propósito de la razón

moral, del imperativo categórico, Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, cuando habla del terror, dice que, tomado en serio, en política, el imperativo categórico, conduciría al terror. El imperativo moral de Kant conduciría a una posición de terror.

A mí me parece muy bonita, muy sugerente la frase de Goya de *El sueño de la razón produce monstruos*. Sobre todo, porque ha tenido interpretaciones muy contrapuestas. Una de ellas es que, cuando la razón se duerme, aparecen los monstruos irracionales.

Hay otra interpretación de esa misma frase que a mí me resulta mucho más atractiva: la razón, cuando sueña, cuando va más allá de sus límites, produce monstruos. ¿Quizá un monstruo de la razón sería el nazismo y otro monstruo de la razón quizá sería el estalinismo?

Por supuesto que yo creo que uno de los logros de la razón occidental es la concepción del comunismo, creo que es uno de los logros esenciales de la razón occidental. Ahora bien, cuando ese deseo de la razón de organizar la sociedad de ese modo comunista se convierte en un sueño (la razón ha soñado con eso, cree que es la verdad y lo impone a sangre y fuego), nos encontramos con el estalinismo.

¿Es un monstruo del sueño de la razón? La razón, cuando sueña, construye utopías. Si esas utopías se convierten en realidad, ¿son utopías terroríficas, monstruosas? ¿Qué significaría construir una utopía sabiendo que no tiene lugar, sabiendo que no va a tener lugar, y, por lo tanto, no imponiéndola a sangre y fuego?

¿Sería eso posible? Por ejemplo, la utopía comunista, tal y como fue llevada a cabo por Stalin (pero antes por Lenin). Se le atribuye a Stalin la responsabilidad de lo que se llamó el estalinismo, pero yo creo que el modo de organizar la sociedad y el modo de organizar el partido comunista por parte de Lenin ya era así. Ahora estamos en el centenario de la revolución rusa de 1917. En la revolución rusa, el planteamiento de Lenin fue el imponer, a sangre y fuego, esa utopía, ese sueño de la razón.

¿Habría otra posibilidad? Permitidme que tenga más confianza en la razón y que piense que habría otra posibilidad. La habría, de hecho, creo. Sería una cosa para estudiar, el proceso de la revolución rusa. Estaría bien comparar las tesis de Lenin de abril de 1917, en las que dice aquella consigna famosa de *Todo el poder para los soviets* (los soviets eran los consejos de obreros, campesinos y soldados). Poco después de la revolución de octubre o noviembre de 1917, se produce el intento de inventar lo que Lenin llamó el *Soviet supremo. Como el bien supremo*. Convertir a los demás soviets en correas de transmisión de la consigna emanada desde el soviets supremo.

De *Todo el poder para los soviets* a *Todo el poder para el supremo*. Y en el soviets supremo el jefe era él. Y no penséis que eso se hizo sin sangre. En una pequeña ciudad, Kronstandt, que se habían tomado muy en serio la consigna de las tesis de abril, dijeron que todo el poder para el soviets de Kronstandt, y ya sabéis cómo terminó aquella aventura: el ejército rojo (organizado precisamente por alguien que luego los trotskistas consideraron admirable, que fue Trotsky) el ejército rojo rodeó Kronstandt y no dejó a nadie vivo. Aquello fue una masacre, por supuesto a las órdenes de Lenin, pero dirigido personalmente por Trotsky. El ataque a la comuna de Kronstandt, que, curiosamente, de forma ingenua, lanzaban panfletos a los soldados del ejército rojo tratándoles de *hermanos*. A lo mejor, la mejor manera de ser hermano mayor es pisar al otro. Esos a

los que los de Kronstandt trataban como hermanos lo que hicieron fue masacrarlos en nombre de la utopía.

A mi esta interpretación del *sueño de la razón produce monstruos* me resulta más sugerente, no digo que sea más verdadera, porque no tengo ni idea de cuál es la verdadera, ni cuál era la intención de Goya ni me importa tampoco. Goya pintó aquello, puso la inscripción debajo, y luego la leemos y vemos qué nos sugiere eso.

He oído la otra interpretación. Hay un tipo que está durmiendo y salen unos vampiros y monstruos. El tipo que está durmiendo parece que es la razón, que ha dejado paso a la ensoñación. Al no estar vigilante la razón, los monstruos acuden. Esa es la interpretación más habitual.

Sin embargo, a mí la otra me parece mucho más aterradora. El convertir la razón en la verdad. Y esa tentación ha estado muy presente en toda la interpretación, incluso de la filosofía griega. Toda esa desmesura también, el decir *la filosofía surgió cuando se acabó el mito*, el paso del mito al *logos*, a la razón. ¿Y es que acaso la razón no se convierte también en un mito?

El mito no es más que un relato, un cuento, y ¿el cuento de la razón no es también un cuento? ¿Cuál es más verdadero, el cuento de la razón o el cuento anterior? Al fin y al cabo, todos los cuentos, incluido el de la razón, son para hacer que la gente acepte sobrevivir en unas condiciones que muchas veces son muy poco satisfactorias. En el fondo todos los mitos, incluso la razón como mito, sirven para que la gente sea capaz de afrontar los problemas que le plantean el hecho de vivir y de morir. Para eso sirven los mitos y para eso sirve la razón considerada como mito.

Mito de la razón considero a la desmesura de la razón, a salir de lo que Aristóteles llamaba el *logos*. Su límite. Otra manera de traducir *logos* es *medida*. Lo que significa la palabra *desmesura* es *salir de su medida*. Fuera de la medida. Y la medida de la razón es muy corta, es decir, tiene un gran poder, pero no tiene todo el poder.

Es decir, no todo está sometido a la razón, ni lo va a estar nunca. El planteamiento de Kant es: perded toda esperanza, como aquello de Dante en el infierno. Aquí perded toda esperanza. No todo va a ser sometido a la razón. Es imposible por el hecho de existir la propia razón.

Queda abierto el campo a la razón ética. ¿Queda clara la apertura del campo de las razones éticas desde el descubrimiento de los límites de la razón para conocer? ¿Queda claro el campo abierto a la posibilidad de un sujeto de tomar decisiones esenciales sobre sí mismo desde el descubrimiento de los límites de su razón para conocer? ¿Queda claro que, si concibiéramos que todo es o va a ser objeto de conocimiento, nuestra conducta no estaría en nuestras manos, sino en manos del mecanismo?

- (Un comentario): En manos de nuestra ignorancia
-A.M.: Eso es.

La ética es posible porque no todo es un mecanismo. Por eso es posible la ética o las éticas. No todo puede ser sometido a la razón cognoscitiva. Puesto que no todo es objeto de conocimiento, existe la posibilidad de otro uso de la razón.

- (Otro comentario): Mi ética personal que también puede ser fruto de mi ignorancia y no tanto de la tesis de que no todo puede ser objeto de la razón.

-A.M.: por supuesto y en ese caso Kant lo llamaría *superstición*. A esa ética personal que se sale de eso, la llamaría *superstición*.

-(Diálogo).

-A.M.: En cierto aspecto estoy de acuerdo contigo en que la ética es producto de la ignorancia. Puesto que ignoramos, decidimos. Si no ignoráramos, no decidiríamos. Estaríamos determinados. Pero, dado que ignoramos, tenemos la posibilidad de elegir un camino. Eso es la ética, Eso es la posición ética, que puede ser múltiple. Sería la *docta ignorancia*.

-Xabi Oñativia: sería un poquito lo que tú dices lo que dice Lacan: La ética es la respuesta del sujeto ante lo real, ante lo que no se puede conocer, ante lo que no se puede simbolizar, es la posición que toma el sujeto con respecto a eso que es incognoscible...

-A.M.: un ordenador no puede tomar ninguna posición. Ningún objeto toma ninguna posición, no tiene ese poder. Está puesto ahí. Mi estómago no tiene la posibilidad de poder decidir digerir. Incluso, al parecer, después de muerto, si he comido algo, seguiré digiriendo. Yo no tengo ningún poder sobre interrumpir la digestión. Eso funciona por el mecanismo propio biológico que hace que se segreguen los jugos gástricos y pase lo que tenga que pasar. No tengo yo poder sobre eso.

Si toda mi vida, todo lo que pertenece a mi vida, fuera como la función de mi estómago, yo no tendría ningún poder para decidir nada. Es decir, no sería un sujeto ético.

Igual estamos absolutamente determinados y no lo sabemos. Quizá porque no lo sabemos, podemos decidir. En el fondo es lo que decía Hegel: yo en sí no soy libre; para mí, soy libre. Dicho de otra manera: desde el punto de vista de la totalidad, desde el punto de vista de Dios (por poner otro nombre a eso), yo no soy libre. Pero desde mi punto de vista, sí lo soy; yo tomo decisiones creyendo que las tomo yo. Pero a lo mejor no.

-Comentario: Como la película Matrix

A.M.: De todas maneras, se sale fuera del marco de lo que nosotros podemos controlar. En ese caso, desde el punto de vista individual, a mí me da igual

-que esté determinado por un dios desconocido o

-que yo no conozca y descubra que mi poder de conocer es limitado y entonces diga: tengo la posibilidad de abrir un camino por aquí. Tengo la posibilidad de fallar por aquí y de fallar por el otro lado. Siempre voy a fallar.

-Comentario: Con Dios todopoderoso no puede haber un ser humano ético

-A.M.: Al final de la *Crítica de la razón práctica*, dice Kant: si Dios fuera objeto de conocimiento, no podríamos tomar decisiones éticas. Porque las decisiones las

tomaríamos por miedo. Si Dios, con toda su tremenda majestad, apareciera como fenómeno en nuestra vida, ¿nosotros qué íbamos a hacer? Pues cumplir con el deber por miedo. Pero no por deber. Por eso nuestra decisión no sería ética. Estaría movida, dice Kant, por esa inclinación mía al miedo. Por esa pasión del miedo.

Por suerte, Dios no es objeto de conocimiento. Por eso podemos tomar decisiones por deber o dejarnos llevar, como dice Kant, por nuestras inclinaciones. Y aquí entramos, una vez más, en el campo de otra división del sujeto: la división del sujeto entre el deber y las inclinaciones.

Y ahí Kant también es sumamente riguroso en sus análisis, e incluso rígido en su planteamiento moral. Incluso algunos, como Hegel, consideran la posición de Kant como limítrofe con el terror. En el fondo, el mismo Kant dice que, si nosotros tomamos la decisión por deber, notaremos que estamos tomando la decisión por deber precisamente porque nos sentiremos mal. Nos sentimos mal desde el punto de vista de nuestra sensibilidad, de nuestro sentimiento y de nuestras inclinaciones. A pesar de que podemos tener un sentimiento, dice él, de contento o de satisfacción relacionado con el propio cumplimiento del deber.

Pero el deber claramente va contra mis inclinaciones. El deber, si pudiéramos relacionarlo con esto, saldría del sujeto puro, no del sujeto empírico. Y el sujeto empírico está dotado de una serie de inclinaciones. Podríamos llamarlas pulsiones o deseos o pasiones.

Sin embargo, el deber no puede ser patológicamente afectado por nada empírico, por nada que venga de fuera de la experiencia. A eso lo llama patológico, en el sentido literal de la palabra griega: *recibido, sufrido pasivamente*.

El deber es incondicionado. Y el imperativo categórico es la formulación con la que Kant intenta plantear en qué consistiría el deber. Es un imperativo, un mandato, algo que se impone, y además que se impone sin condiciones, como la cosa en sí. Se impone sin condiciones.

Hay otros mandatos que se imponen con condiciones. Yo mismo me puedo imponer a mí mismo un mandato. Si quiero hacer una *intxaur saltsa*, coge las nueces, pártelas, machácalas, échales un poco de azúcar, ponlas a cocer, tenlas tanto tiempo... Todo son deberes, mandatos. Pero el problema es: ¿y si yo no quiero hacer *intxaur saltsa*? Entonces todos esos deberes pierden para mí el valor de imperativos.

Sin embargo, el imperativo categórico se impone sin condiciones. Es un mandato que se impone sin condiciones. Por eso precisamente no puede haber ningún ejemplo de imperativo categórico. No puede haber ningún ejemplo del deber. El deber se lo impone cada sujeto a sí mismo. Pero con una condición incondicionada: actúa de tal manera que la máxima que dirige tu conducta tú mismo la puedas considerar como norma de conducta universal para todo sujeto racional. La expresión que utiliza Kant es *sujeto racional*. Es un deber que yo me impongo a mí mismo.

-Carlos Alonso: ¿El deseo sería incondicionado?

-A.M.: Sería condicionado por la búsqueda de la cosa en sí.

-Carlos Alonso: Pero eso sería deseo de conocimiento, pero puede haber otro tipo de deseo que no tenga como objeto el conocimiento, es decir ¿el deseo donde estaría ahí?

-A.M.: ¿Dónde estaría el deseo en ese esquema que tenemos en la pizarra? En ninguna parte. El deseo busca siempre algo que te falta. Ese algo que te falta nunca lo vas a encontrar. En ese sentido, el deseo sería absolutamente incondicionado en el sentido que tú dices.

-Xabi Oñativia: Indestructible

-Mikel Plazaola: Se percibe, se experimenta, se interpreta, como noumenon...

-A.M.: No hay ningún objeto que pueda satisfacer plenamente el deseo. Siempre va a estar ahí ese deseo buscando. Lo mismo que, ante el no conocer, siempre se está buscando el conocer la realidad tal como es. Pero no puede.

Lo que pasa es que nos mantiene vivos. En el caso del conocimiento, que hemos estado viendo hoy, mantiene vivo el deseo de conocer. En otros casos, mantiene vivo el deseo de vivir, supongo. Si hubiera algo que colmara nuestro deseo, ¿para qué seguir viviendo?

-Bittori Bravo: Yo entiendo que el origen de esto Lacan lo pone en el momento de nacer. En el momento en que el organismo entra en contacto con el lenguaje, se produce ese vacío. Eso es lo que sería el origen de deseos, de *das ding*, ¿Hay algo que recuerde a eso en lo que Kant dice?

-A.M.: A mí me parece que sí. En la medida en que el animal humano, ese cuerpo viviente, entra en contacto con el lenguaje, o con lo que podríamos llamar la cultura, y se da cuenta de procedimientos para conocer, en esa medida, intenta, desea... El deseo de conocer surge precisamente porque de algún modo te informas de algo.

-Bittori Bravo: ¿Por qué Lacan no se quedó en eso y se metió en otros líos?

-A.M.: Lacan emplea otros términos. Por ejemplo, la cuestión de lo simbólico, el lenguaje. Pero yo creo que para Kant también está eso aquí presente, de algún modo. Que fuera del lenguaje y fuera de la cultura no hay ninguna posibilidad. Quedaría la animalidad, o lo que Aristóteles decía *los brutos*, que quedan fuera de lo que Aristóteles llamaba la *virtud*.

Aquí ocurriría lo mismo. Otra cuestión para plantear aquí es si esto que plantea Kant es universal para todo ser racional o ¿cuáles son los límites de la razón, aparte de los límites que considera Kant?

De hecho, luego la evolución de las interpretaciones kantianas fueron por otro camino, lo mismo que fueron por otro camino las interpretaciones de la Ilustración.

La razón y la confianza en la razón humana y en el progreso científico-técnico fue un camino. El otro fue: la razón tiene una raigambre en la historia, no es *a-histórica*, como consideraba Kant. Y, por otra parte, tiene otra raíz sentimental, emocional: la raíz

emocional e histórica de la razón. Desde ese punto de vista, la Ilustración dio paso al Romanticismo. Y las interpretaciones de Kant condujeron a eso.

-Mikel Plazaola: Volviendo a lo que has comentado antes respecto del deseo, al noúmeno, ¿Cómo sabe el sujeto que no puede alcanzar el noúmeno?, para que se suscite el deseo, es como la pescadilla que se muerde la cola es como si tuviera que tener conciencia de que no se puede tener conciencia de todo, y eso suscita su deseo de tener conciencia, bueno, ¿conocimiento de alcanzar conocimiento de todo? Lo unía a lo que hemos comentado más de una vez, la diferencia entre la alucinación y la percepción ¿cómo sabe en un momento determinado el sujeto que eso que está percibiendo es o no real? Aquí sería un poco lo mismo ¿Como sabe el sujeto que no puede alcanzar todo?, lo cual suscita su deseo de alcanzar todo.

-A.M.: Lo sabe precisamente porque, conocer, se da cuenta que significa condicionar. Conocer significa condicionar. Dicho de otra manera: yo conozco en mis condiciones. Conozco desde mis condiciones. Como yo me doy cuenta de que conozco desde mis condiciones, no tengo más remedio que pensar qué sería eso sin ser condicionado. Pensarlo, porque llegar ahí no puedo.

Dicho con palabras de Kant: puesto que hay fenómeno, tiene que haber cosa en sí. Sería una manera que llama Kant la refutación del idealismo.

-Mikel Plazaola: Supone una lección de humildad porque supone que la toma de conciencia, de que es desde mis condiciones desde donde conozco algo...no de condiciones absolutas, el debate de la ciencia y todos pecamos de eso, de pensar que eso que conozco es lo que es, porque pensar que eso que conozco no es, abre el camino a la angustia....

-A.M.: Vendría bien la distinción que hace Lacan entre la realidad y lo real. Todos vivimos en la realidad, pero lo real está fuera, es inalcanzable. Incluso suponiendo esa crítica romántica a la Ilustración kantiana, y no sólo kantiana. esa crítica que consiste en que la razón está determinada por la historia y está determinada también por una raigambre emocional. Esto lo comenta ampliamente Foucault.

Foucault, cuando habla de las condiciones *a priori* del conocimiento (él también las usa, a propósito de Kant), dice que, a diferencia de Kant, para él las condiciones a priori del conocimiento y de la acción humana son históricamente determinadas. No son universales, como planteaba Kant, no son para toda la humanidad.

En ese sentido, todo ser humano está determinado por su cultura, por la cultura en la que se ha convertido en humano. Supongo que un habitante de una tribu yanomami nace en esa tribu, que es humana, y nace como humano asumiendo la cultura de esa tribu. Y dentro del ámbito de esa cultura está lo que él consideraría realidad. La realidad es lo que cabe en lo simbólico de esa cultura.

-Mikel Plazaola: De ahí el horror a lo diferente...

-Xabi Oñativia: La frase más vale lo malo conocido que lo bueno por conocer.... Del uno por uno no se puede llegar a lo universal...

-A.M.: Al mismo tiempo, eso que está por conocer de vez en cuando aparece, y aparece de una manera familiar.

Supongo que los psicoanalistas también estáis orientados por unos conceptos, por unas categorías, que para unos psicoanalistas servirían de orientadores y para otros psicoanalistas servirían de dogmas. Para los que sirven de dogmas, no hacen ningún servicio a lo real del sujeto, supongo yo. O sea, no sólo no hacen ningún servicio, sino que encasillan demasiado apresuradamente a un sujeto.

Yo entiendo que la función que hacen los psicoanalistas es permitir la aparición de lo real del sujeto, aunque él no lo sabe. El psicoanalista, en principio, reconoce sus límites, o sea, reconoce que no es el sujeto supuesto saber que le atribuye el otro que va allí.

-Mikel Plazaola: Y como método también, Freud dice coger cada caso como único y Lacan dice ¿qué tiene que hacer un analista cuando está en análisis? tiene que olvidar todo lo que sabe...es una máxima fundamental....

-A.M.: Claro, abierto a lo que sabe, pero supongo que manteniendo unos conceptos orientadores.

Mikel Plazaola: Si, pero la máxima es más potente que los conceptos orientadores, es el decir del analizante lo que cuenta...

-A.M.: El psicoanalista tiene que permitir ese decir del analizante. Si es un analista dogmático, igual no lo permite.

-Josune Aréjula: ¿Qué relación entre el imperativo categórico y el superyó?

-A.M.: ¿Puede haber una relación entre el imperativo categórico y el superyó? Supongo que puede haber alguna, aunque el superyó, tal como lo entiendo yo, sería la interiorización de las pautas culturales. En ese sentido, ya no sería imperativo categórico. El imperativo categórico es incondicional. Sería, de alguna manera: ¿yo qué debo hacer, en cada situación en la que yo esté? Pues debo hacer como debería hacer cualquier otro humano, cualquier otro sujeto racional si estuviera en mi lugar.

En la *Crítica del juicio*, la *Crítica de la facultad de juzgar* (no en la *Crítica de la razón práctica*, pero es que habla de lo mismo en todas las obras), en el apartado cuarenta, dice Kant:

Las máximas siguientes del entendimiento común humano, si bien no pertenecen a este asunto como partes de la crítica del juicio, pueden, sin embargo, servir para aclarar sus principios.

Y las máximas son las siguientes: primero: pensar por sí mismo. Segundo: pensar en el lugar de cualquier otro.

Yo, en la medida en que soy humano, soy cualquier otro. Yo soy cualquiera, aparte de mi peculiaridad.

¿Qué significaría el imperativo categórico? Pues ese imperativo que se impone a mis inclinaciones particulares desde el punto de vista de ese cualquiera que yo soy, de ese humano que yo soy.

Hegel prolongaba esto cuando hablaba de que la verdad es el concepto. El concepto especulativo. ¿Qué es la verdad de ti? Que naciste aquí, que mides tanto, que comes tales cosas, que tienes tales amigos... Para Hegel tu verdad es que eres un ser humano. Es decir, el concepto que te identifica es ser humano.

Para Kant la cuestión está en que no hay un concepto que te identifique, sino que tú tienes que decidirlo. O sea, el imperativo categórico es: yo tengo que decidir qué debo hacer. Y no puedo recibir ninguna pauta de fuera, ni de los técnicos, ni de los sabios, ni de mi propia experiencia, ni siquiera de mis propios gustos.

Por eso para Kant la ética, siendo universal, es decir, cualquiera, es absolutamente individual. Yo soy el que tengo que decidir. Y, desde ese punto de vista, hay algunos que diferencian entre ética y moral, aunque en esto no está la gente de acuerdo.

Quiero decir que no todos los filósofos están de acuerdo en calificar de ética y moral la misma cosa. Para algunos es lo mismo. Para otros la moral la otorga en el sentido literal del término latino *mos-moris*, que significa *las costumbres*. Actuar moralmente significa actuar de acuerdo a las costumbres de un pueblo.

Tal como plantea Kant, la ética es rigurosamente individual. Y, desde ese punto de vista, voy a hacer una interpretación un poco exagerada: nadie puede juzgar éticamente a Hitler. Se le puede juzgar moralmente, se le puede condenar penalmente, pero juzgarle éticamente no, porque él es el único que puede juzgarse a sí mismo. Yo no sé cuál era la ética de Hitler. Desde el punto de vista moral o desde el punto de vista legal era un indeseable, pero ¿cómo vivió él eso? No lo sé.

-Garazi Muguruza: ¿Entonces, sobre los límites de la razón no se podría decir nada?

-A.M.: En el sentido ético, lo tiene que decidir cada uno. Pero lo que pasa es que el imperativo categórico lo que te indica es cuál es la forma en la que tú debes actuar. No te dice el contenido. El contenido lo tienes que poner tú.

La ética es cosa mía. La ética del psicoanalizado tiene su ética individual. Dejarle salir su Real. Y también supongo el psicoanalista, que tiene una postura ética respecto al analizante. Por ejemplo, su postura ética consistirá en no impedirle su decir, en no meterlo en una caja de zapatos previamente elaborada por él, en no interpretarle de manera verdadera. Es decir, el psicoanalista no conoce la verdad del sujeto que está ahí. Y si él piensa que la conoce, lo que hace es impedirle que diga. Freud hablaba de la función de la interpretación, y no la consideraba como una interpretación verdadera, no pretendía la verdad. Pretendía, por medio de las interpretaciones. Pretendía favorecer la continuación de la asociación libre del sujeto.

Supongo yo, tal como lo he entendido, que lo que hacía Freud, al hacer una interpretación, era provocar al sujeto para que siguiera hablando. Por eso era indiferente que la interpretación fuera verdadera o falsa. Es decir, lo que yo piense acerca del sujeto que está hablando ahí no tiene por qué ser la verdad de ese sujeto, pero el que yo le

interprete algo desde mi punto de vista puede provocar que siga asociando. Así he entendido lo que decía Freud respecto al psicoanálisis.

Respecto a la *Crítica de la razón práctica*, si queréis lo abordamos el próximo día, pero siempre el horizonte tiene que ser este (señala la pizarra). Sin este horizonte no hay dios que entienda nada sobre lo que plantea Kant en la *Crítica de la razón práctica*. No se puede interpretar.

Lo dice el propio Kant. La clave es: si todo fuera objeto de conocimiento, no habría posibilidad de pensar la libertad.

-Carlos Alonso: No habría libertad.

Claro, lo que habría, en lugar de libertad, serían mecanismos. Esa es la clave, desde ahí se puede entender.